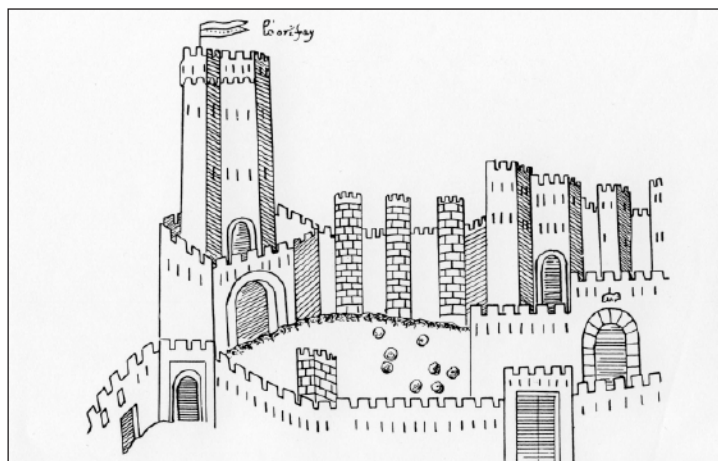


# *Ricerca e confronti 2010*

## ATTI

Giornate di studio di archeologia e storia dell'arte a 20 anni  
dall'istituzione del Dipartimento di Scienze Archeologiche  
e Storico-artistiche dell'Università degli Studi di Cagliari

(Cagliari, 1-5 marzo 2010)



Ciro Parodo

*Troiae ab oris.*

Alcune riconsiderazioni circa l'interpretazione iconologica  
dei fregi del Grande Altare di Pergamo

*ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte*  
Supplemento 2012 al numero 1  
Registrazione Tribunale di Cagliari n. 7 del 28.4.2010  
ISSN 2039-4543. <http://archeoarte.unica.it/>

*ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte* (ISSN 2039-4543)

Supplemento 2012 al numero 1

a cura di Maria Grazia Arru, Simona Campus, Riccardo Cicilloni, Rita Ladogana

Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio dell'Università degli Studi di Cagliari

Sezione di Archeologia e Storia dell'Arte

Cittadella dei Musei - Piazza Arsenale 1

09124 CAGLIARI

#### **Comitato scientifico internazionale**

Alberto Cazzella (Università di Roma La Sapienza); Pierluigi Leone De Castris (Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, Napoli); Attilio Mastino (Università degli Studi di Sassari); Giulia Orofino (Università degli Studi di Cassino); Philippe Pergola (CNRS - Université de Provence. Laboratoire d'archéologie médiévale méditerranéenne); Michel-Yves Perrin (École Pratique des Hautes Études); Antonella Sbrilli (Università di Roma La Sapienza); Mario Torelli (Accademia dei Lincei)

#### **Direzione**

Simonetta Angiolillo, Riccardo Cicilloni, Annamaria Comella, Antonio M. Corda, Carla Del Vais, Maria Luisa Frongia, Marco Giuman, Carlo Lugliè, Rossana Martorelli, Alessandra Pasolini, Fabio Pinna, Maria Grazia Scano, Giuseppa Tanda

#### **Direttore scientifico**

Simonetta Angiolillo

#### **Direttore responsabile**

Fabio Pinna

#### **Impaginazione**

Nuove Grafiche Puddu s.r.l.

*in copertina:* Il Castello di Cagliari nel 1358

# *Troiae ab oris*. Alcune riconsiderazioni circa l'interpretazione iconologica dei fregi del Grande Altare di Pergamo

Ciro Parodo

Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storico-artistiche  
e-mail: ciroparodo@tiscali.it

**Riassunto:** Il significato del programma iconografico dei fregi del Grande Altare di Pergamo è noto, ed essenzialmente consiste in una legittimazione sacrale del dominio degli Attalidi, protettori della civiltà greca contro le barbarie. Questa tradizionale lettura ermeneutica dovrebbe essere integrata con un'interpretazione iconologica dei fregi che si basi sulle palesi relazioni mitistoriche esistenti tra Pergamo e Roma. In particolare, tra i motivi ispiratori della Gigantomachia e della Telefeia, ci sarebbe anche quello relativo alla matrice mitologica e culturale arcadico-troiana che accomuna entrambe le città e che parzialmente avrebbe giustificato i loro legami politici.

**Parole-chiave:** Altare, Pergamo, Gigantomachia, Telefeia, Roma

**Abstract:** The significance of the iconographic program of the Great Altar of Pergamon is well-known, and essentially consists in a sacral legitimization of the Attalids' rule, protectors of Greek civilization against the barbarity. This traditional hermeneutic reading should be integrated with an iconological interpretation of the friezes which is based on the evident mythologic and historic relations which exist between Pergamon and Rome. Particularly among inspiring reasons of the Gigantomachy and the Telepheia is also the mythologic and cultural arcadic-trojan matrix which connects both cities and partially would justify their political ties.

**Keywords:** Altar, Pergamon, Gigantomachy, Telepheia, Rome

## Introduzione. Da Pergamo a Roma: mito e storia

Prima ancora che nella storia, il legame che unisce Pergamo e Roma affonda le sue radici nel mito. Più specificamente tra le differenti ragioni – *in primis* di natura più squisitamente politica e militare – che hanno permesso che si instaurasse una relazione tra le due città, inizialmente estremamente proficua per entrambe, ma destinata, con il mutamento degli eventi, ad un inesorabile deterioramento, sussistono una serie di molteplici motivazioni di carattere mitico che riportano, in ultima analisi, all'atavica parentela tra la capitale del regno attalide e l'*Urbs*, sancita dalla comune matrice arcadico-troiana.

«*Troiae* [...] *ab oris*»<sup>1</sup>; è a partire dai lidi iliaci, infatti, che si struttura una complessa architettura

mitologica entro la quale pare possibile rilevare la presenza di figure eroiche e divine determinanti nella costruzione del patrimonio identitario di entrambe le città – da Dardano a Corito, fino ad arrivare ai rispettivi capostipiti Telefo e Romolo –, a loro volta agenti all'interno di un bacino culturale parallelo e per certi versi coincidente. Emblematico è, in tal senso, il caso della Μητηρ Θεῶν, nei confronti della quale i dinasti pergameni palesano una profonda devozione – che si traduce nei solidi legami intessuti con il santuario della dea a Pessinunte – pari a quella riservatele dai Romani che dedicano alla *Magna Mater*, già protettrice di Enea durante il suo pericoloso viaggio verso l'Italia, un tempio sul Palatino. Altrettanto rilevante è il ruolo rivestito dai Μεγάλοι Θεοί, il cui culto gode di grande *pietas* presso la corte attalide, e prontamente associati ai *Penates*, i *sacra* portati da Enea nel Lazio e assunti a protettori della *Res publica*. La mediazione pergamena assume, in tal senso, un'influenza determinante nel veicolare verso Roma sia il culto cabirico che quello metroaco (Musti, 2001 pp. 148-149).

<sup>1</sup> Verg. *Aen.* I, 1. Il presente articolo è tratto dal lavoro di tesi dal titolo «*Troiae ab oris*. Alcune riconsiderazioni circa l'interpretazione iconologica dei fregi dell'Altare di Pergamo in relazione ai rapporti mitistorici tra gli Attalidi e Roma» realizzato per la Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici dell'Università degli Studi di Cagliari (a.a. 2009/2010). Colgo l'occasione per ringraziare la Prof.ssa Simonetta Angiolillo, relatrice della tesi, e il Prof. Marco Giuman per avermi offerto la possibilità di pubblicare questo contributo.

Ciò non esclude, ovviamente, che il prestigio degli Attalidi non fosse già stato ampiamente legittimato in passato, grazie innanzitutto al successo riportato da Attalo I sui Galati alle foci del Caico tra il 241 e il 238 a.C. circa, ed efficacemente propagandato mediante un'accorta *Kulturpolitik* esplicitata dai celebri donari (Schalles, 1985). In particolare, lo straordinario successo maturato su quelle stesse tribù galatiche che avevano terrorizzato la Grecia spingendosi fino al tentato saccheggio di Delfi nel 279 a.C. – inconcepibile atto di *hybris* – costituisce un vanto assoluto per la dinastia. Un trionfo che consente agli Attalidi di equiparare il proprio operato a quello degli dei e degli Ateniesi, emblemi dell'ordine e della civiltà, rispettivamente vincitori sui giganti e i Persiani, e quindi, in definitiva, sulla *barbaritas*.

Indubbiamente però, è a partire dalla stipulazione del primo trattato di alleanza con Roma, quello, cioè, firmato in funzione antimacedone nel 209 a.C., che lo *status* politico di Pergamo migliora sensibilmente; il primo tassello di una trama di relazioni vantaggiose per entrambe le città e destinate a raggiungere la loro acme grazie alla fondamentale vittoria conseguita dalle truppe romano-pergamene su quelle siriane di Antioco III in occasione della battaglia di Magnesia sul Sipilo del 189 a.C. Forte degli eccezionali ampliamenti territoriali e dei vantaggi economici conseguenti la stipulazione della pace di Apamea (188 a.C.), Pergamo ottiene sotto il regno di Eumene II (197-158 a.C.) – durante il quale viene realizzato il Grande Altare<sup>2</sup> – una serie di decisivi successi militari prima contro la Bitinia e poi contro il Ponto, tanto da irritare Roma, evidentemente consapevole dell'accresciuta autorità internazionale maturata dagli Attalidi; una minaccia che avrebbe potuto ledere i suoi sempre più ingerenti interessi nell'area microasiatica.

È quindi in occasione della terza guerra macedonica (171-167 a.C.) che si verifica un radicale inasprimento nei rapporti tra Pergamo e l'*Urbs*, adesso apertamente sospettosa verso un alleato diventato oramai scomodo, tanto da formulare nei confronti di Eumene II aperte – e con ogni probabilità infondate – accuse di collusione con Perseo. Sarà la successiva rivendicazione da parte pergamena di una politica più autonoma rispetto al costante cono d'ombra in cui tenta di costringerla Roma, a decretare l'estinzione del regno; una fine sancita dal testamento di

Attalo III che nel 133 a.C. lascia i propri possedimenti in eredità al popolo romano<sup>3</sup>.

Alla luce dei dati succintamente esposti, e che saranno ulteriormente sviluppati nel proseguo della ricerca, l'interpretazione di tipo iconologico riservata all'analisi del Grande e del Piccolo Fregio dell'Altare pergameno risulterà dunque arricchita dal riconoscimento e dall'approfondimento delle connessioni mitistoriche che avvicinano la città microasiatica a Roma; relazioni a cui verosimilmente rimanderebbero, seppur in misura parziale, le immagini scolpite sull'Ara ed evidentemente realizzate sulla base di un dettagliato programma ideologico elaborato in seno alla corte di Eumene II, notoriamente contraddistinta da grande fervore intellettuale e precocemente informata sulla preistoria mitica romana, come indirettamente testimoniano gli studi storiografici di Agatocle di Cizico (fine III sec. a.C.) –

uno dei primi a trattare il mito della nascita di Roma, nonché iniziatore della lettura allegorizzante dei testi omerici prima di Cratete di Mallo – e di Polemone d'Ilio (inizi II sec. a.C.), autore di quelle *Fondazioni di città dell'Italia e della Sicilia* che costituiscono un'importante fonte di informazione per quegli stati microasiatici interessati a stringere legami diplomatici con una Roma sempre più invasiva in Oriente (Erskine, 2001 p. 169; Massa-Pairault, 2010 p. 14). Una committenza, quella di Eumene II, interessata dunque a propagandare le esigenze politiche di Pergamo e, contemporaneamente, i valori culturali degli Attalidi, a loro volta declinabili secondo i paradigmi del più ampio *background* ellenico.

Da questo punto di vista, il bagaglio di informazioni che il Grande Altare intende comunicare si articolerebbe non solo su di un piano più marcatamente autoreferenziale – la legittimazione, in senso trascendentale, del potere storico degli Attalidi e la loro appartenenza di diritto alla grecità – ma, alla luce del contesto storico in cui si concretizza, rifletterebbe anche il rapporto politico maturato da Roma verso il regno microasiatico anteriormente e posteriormente alla crisi macedonica. Atteggiamento che, sul piano delle strategie iconiche adottate, si tradurrebbe rispettivamente nella realizzazione della Gigantomachia e della Telefeia, linguaggi figurativi decifrabili nel senso di un approccio favorevole e di uno contrario da parte attalide nei confronti del partner romano, consentendo, di riflesso, una più circostanziata collocazione cronologica dell'Ara pergamena.

<sup>2</sup> Per uno *status quaestionis* in merito alla datazione del Grande Altare si vedano: Stewart, 2000; Queyrel, 2005a; Massa-Pairault, 2007 pp. 24-28.

<sup>3</sup> Per un quadro esaustivo delle vicende storiche attinenti al regno di Pergamo si vedano: Hansen, 1971; Allen, 1983; Virgilio, 1993.

## I. Gli Attalidi tra l'orgoglio di campioni della grecità e la fedeltà all'alleanza con Roma

Nonostante la persistente volontà da parte dei sovrani pergameni di testimoniare le proprie origini divine vada parzialmente ricercata nella consapevolezza di appartenere ad una stirpe tutt'altro che illustre – secondo una cupa leggenda (Str. XII, 3, 8; XII, 4,1; Paus. I, 8, 1), Filetero (283-263 a.C.), capostipite della dinastia, sarebbe stato figlio di Boa, un'etera paflogona – e dunque nella necessità di propagandare, specie in un ambito internazionale come quello ellenistico dominato da personalità prestigiose, quella gloriosa discendenza da Telefo che permettesse loro di sottrarsi ad un “handicap” di tipo etnico-culturale (Gruen, 2000 p. 17), è indubbio, però, che gli Attalidi riescono ad affermare un'immagine di sé quali filellenici pienamente accolta dalla stessa comunità ellenica che ricambia l'impegno profuso contro i Galati e l'e-vergetismo riservando loro onori rilevanti (Virgilio, 1993 pp. 29-65; Virgilio, 2003 pp. 102-110).

È tuttavia solo con Attalo I (241-197 a.C.) che gli Attalidi annoverano definitivamente il proprio nome tra quello delle più illustri famiglie dinastiche della grecità, grazie alla straordinaria vittoria riportata contro i Celti e alla stipulazione dell'alleanza con Roma, con la quale, a partire da questo periodo, vengono gettate le prime, proficue basi. Tra il 241 e il 223 a.C. Attalo consegue una serie di fondamentali successi militari, *in primis* il già citato trionfo maturato alle foci del Caico, a cui seguono quelli riportati su Antioco *Hierax*, di dieci anni posteriore, e su Seleuco III (226-223 a.C. ca.), che gli valgono il titolo di βασιλεύς. È però la straordinaria vittoria riportata sul Caico – degnamente celebrata mediante la realizzazione di un'eccezionale serie di monumenti trionfali innalzati nel *temenos* del tempio di Atena *Poliàs* sull'acropoli di Pergamo, di cui sono ben note le celebri copie di età romana, il *Galata morente* e il *Galata suicida con la moglie*<sup>4</sup> – ad assicurare ad Attalo gli onori più rilevanti sul piano del prestigio internazionale, consentendogli di fregiarsi dell'epiteto di Σωτήρ (Plb. XVIII, 41, 7-8; Strab. XIII, 4, 2; cfr. Hansen, 1971 pp. 28-38; Allen, 1983 pp. 28-39, 195-199).

Come anticipato *supra*, tuttavia, la basilare importanza dell'attività politica orchestrata da Attalo I non si fonda esclusivamente sui numerosi successi ottenuti, ma anche sull'accorta rete di rapporti diplomatici intessuta con Roma che, in quegli stessi anni, inizia

ad affacciarsi prepotentemente sullo scenario del Mediterraneo orientale. La storia di quegli eventi è ampiamente nota<sup>5</sup>. Evidentemente allarmato dal ruolo sempre più rilevante che l'*Urbs* stava assumendo nel contesto delle vicende politiche greche, Filippo V stringe nel 215 a.C. un'alleanza con Annibale, allora reduce dalla vittoria di Canne (216 a.C.), a cui prontamente risponde Roma che opta come propri partners per la Lega Etolica e, nel 209 a.C., per Attalo I. Le prime basi di intesa stabilite dal βασιλεύς pergamenico con l'*Urbs* si rivelano tanto solide, e fortificate ancora di più in nome dell'*affaire* riguardante il trasferimento a Roma del culto metroaco, che, alla fine del III sec. a.C., quando le ambizioni macedoni sull'Egeo settentrionale, area in cui gravitano anche gli interessi pergameni, si fanno più pressanti, il sovrano, insieme a Rodi, chiede ed ottiene l'intervento dei Romani, sancito in maniera risolutiva dalla vittoriosa battaglia di Cinoscefa (197 a.C.).

È con Eumene II (197-158 a.C.), tuttavia, succeduto sul trono al padre, che Pergamo raggiunge la sua massima potenza – una condizione simbolicamente e materialmente sancita dalla realizzazione in quegli stessi anni del Grande Altare (fig. 1) – e ritornano in *auge* i temi propagandistici riferibili alle vittorie sui Galati e all'ascendenza divina della dinastia (Virgilio, 1993 p. 152; Virgilio, 2003 p. 104). Contemporaneamente, proprio alla fine del suo governo, inizia quell'irreversibile processo di decadimento, determinato in gran parte dal raffreddamento delle relazioni con Roma, che porterà alla cessazione dell'autonomia del regno. Il vertice dell'affermazione attalide nello scacchiere microasiatico è infatti conseguente all'alleanza, al tempo ancora solidissima, con l'*Urbs* e alla guerra intrapresa insieme a questa contro Antioco III (192-188 a.C.). Il conflitto si risolve in maniera trionfale visto che l'esercito siriano viene annientato nella battaglia di Magnesia (189 a.C.) dalle truppe di Lucio Cornelio Scipione eccellentemente coadiuvate dalla cavalleria pergamena guidata da Eumene II. La conseguente pace di Apamea (188 a.C.) assicura così nuove, ingenti entrate nelle casse reali attalidi grazie alle estensioni territoriali sancite dal trattato e consistenti negli ex possedimenti seleucidi ad ovest del Tauro.

Il ruolo di campioni dell'Ελληνικόν assunto dai dinasti pergameni viene ribadito da Eumene II in più occasioni nel corso del suo regno. In particolare, contribuisce a consolidare l'autorità morale degli Attalidi nel panorama ellenico, la guerra combattuta fra il 186 e il

<sup>4</sup> La bibliografia in merito al c.d. “Grande donario” è ovviamente vasta; si vedano in particolare: Mattei, 1987; Coarelli, 1995; Polito, 1999.

<sup>5</sup> In merito alla prima guerra macedonica si veda per un quadro d'insieme: Gruen, 1986 pp. 372-381.



183 a.C. contro Prusia I di Bitinia, a sua volta alleatosi con Ortiagonte, capo supremo dei Galati Tolistobogi; il successo ottenuto è fondamentale non solo perché permette a Pergamo di annettere la Galazia, ma consente anche ad Eumene II di fregiarsi, al pari di Attalo I, del titolo di Σωτήρ, come documentato dal decreto di Telmesso (Virgilio, 1981 pp. 84-86; Virgilio, 1993 p. 53). Rimarcando dunque le illustri orme del padre, Eumene II decide nel 181 a.C., allo scopo di commemorare degnamente la recente vittoria, di innovare i Νικηφόρια, ribadendo così, in una più ampia prospettiva panellenica, l'ideale associazione tra Pergamo e Atene in nome della celebrazione della comune divinità poliade (Musti, 2005).

L'acquisizione della Galazia al termine del conflitto bitinico si rivela però complessa e foriera di tristi presagi per Eumene visto che in occasione della guerra contro Farnace I re del Ponto (183-179 a.C.), le pur pressanti richieste di aiuto rivolte da Pergamo lasciano piuttosto indifferente il Senato preoccupato di scatenare, tramite il suo intervento, una coalizione pontica-macedonica-siriaca in funzione antiromana (Virgilio, 1981 pp. 86-87). È tuttavia in occasione della terza guerra macedonica (171-167 a.C.) – abilmente provocata da Roma allarmata dalla crescente floridezza della Macedonia – che le relazioni pergameno-romane si rovinano quasi irrimediabilmente a causa dei gravi sospetti suscitati dai presunti contatti segreti intrattenuti fra Eumene II e Perseo nel 169 a.C. La reale portata storica del discusso avvenimento, riportato da Polibio e Livio (Plb. XXXIX, 5-8; Liv. XLIV 24, 1-26), è alquanto controversa e ha suscitato non poche perplessità tra gli studiosi, tra questi Piero Meloni che ha convincentemente dimostrato come un'intesa di Eumene con il re macedone per negoziare una pace separata fosse assolutamente improponibile, a causa *in primis* dell'ingente impegno politico e militare profuso dal dinasta pergameno nelle operazioni belliche (Meloni, 1953 pp. 335-340).

I timori nutriti da Eumene II nei confronti dell'ambiguo atteggiamento dell'*Urbs* trovano puntuale conferma allorché nel 168 a.C. alcuni dirigenti romani tentano invano di convincere Attalo II a usurpare il trono del fratello (Plb. XXX, 1-3; Liv. XLV, 19, 1-17, 20, 1-3; cfr. Meloni, 1953 pp. 337-338). Un anno dopo, inoltre, viene negato allo stesso Eumene, giunto a Brindisi, il permesso di recarsi a Roma per congratularsi della vittoria di Pidna (168 a.C.) con la motivazione che nessun re avrebbe potuto essere ricevuto in Senato, tanto più pretestuosa se si pensa che Prusia II di Bitinia viene accolto con tutti gli

onori (Plb. XXX, 19, 1-4; Liv. XLV, 44, 19-21; cfr. Virgilio, 1981 pp. 89-91).

L'opposizione inizialmente mostrata da Roma in maniera soltanto velata, diviene palese ostilità allorché il βασιλεύς viene lasciato solo ad arginare la rivolta galatica esplosa di lì a poco – ribellione che viene definitivamente stroncata nel 166 a.C. con la battaglia ai piedi del monte Tmolos presso Sardi – ed il Senato, non pago ed evidentemente sorpreso del successo attalide, proclama l'indipendenza della Galazia, sancendo *de facto* la fine del ruolo politico privilegiato esercitato da Pergamo nello scacchiere microasiatico (Virgilio, 1981 pp. 89-90). Come accaduto anche in passato, tuttavia, l'ennesima vittoria conseguita dagli Attalidi sui barbari viene celebrata trionfalmente, tanto che Attalo II sfrutta l'occasione per erigere il c.d. "Piccolo donario" sul lato occidentale della terrazza di Atena a Pergamo<sup>6</sup>.

Se inizialmente la condotta di Attalo II (158-138 a.C.) è improntata a seguire la svolta in senso autonomista intrapresa da Eumene, successivamente il sovrano decide di attenersi ad un approccio di assoluto rispetto nei confronti di Roma, seppur a scapito di una sostanziale deficienza in termini di autonomia (Hansen, 1971 pp. 136-142; Virgilio, 1981 pp. 83-93), che se vale a Pergamo la parziale riacquisizione delle posizioni perdute, dall'altra non impedisce di evitarne la fine, sancita dal testamento con cui Attalo III (138-133 a.C.) lascia il regno in eredità ai Romani.

Con la riduzione di Pergamo alla neonata provincia d'*Asia*, scompare non solo uno dei più gloriosi regni ellenistici, ma anche uno dei privilegiati centri di riferimento, sia sotto il profilo dell'eccellente produzione artistica che dell'ideologia politico-culturale, tanto delle *élites* romane tardo-repubblicane quanto dei *principes* (Virgilio, 1993 pp. 99-126; Kuttner, 1995). Gli eventi storici che vedono protagoniste Pergamo e l'*Urbs* l'una a fianco all'altra per circa ottanta anni sono dunque finalizzati, nonostante gli attriti finali, alla realizzazione dei medesimi obiettivi, giustificati da impellenze politiche ma motivati anche da più profonde ragioni di natura culturale, tanto che proprio la fondamentale alleanza con gli Attalidi consente a Roma di affermarsi pienamente e con rapidità nell'intricato panorama politico dell'Oriente ellenistico.

<sup>6</sup> Complessa è la problematica in merito all'identificazione del committente del donario, considerato che Pausania (Paus. I, 25, 2), che ce ne parla, si riferisce genericamente ad un Attalo, senza però specificare quale. La bibliografia in tal senso è vasta; si vedano: Palma, 1981; Queyrel, 1989; Stewart, 2004. In questa sede opteremo per una datazione bassa del monumento, attribuibile quindi alla committenza di Attalo II.

## II. Arcadia e Troia, Pergamo e Roma: mitologia di un'origine comune

Esaurita, seppur brevemente, l'indagine dei fitti rapporti geopolitici intercorsi tra Pergamo e Roma, è necessario ora concentrarsi su quelle relazioni di natura mitologica e cultuale che hanno contribuito a legittimare, sul piano ideologico, l'alleanza tra le due città. La natura di tali legami è, come vedremo, estremamente complessa, ma fin d'ora è possibile affermare che essa si basa in prima istanza sul comune substrato arcadico-troiano. Alle ben note origini iliache dell'*Urbs*, infatti, si connette l'identificazione tra la città microasiatica e Troia – due nomi divenuti praticamente intercambiabili nel tardo III sec. a.C. (Gruen, 2000 p. 26) –; un'associazione peraltro motivata già in antico, visto che in più passi dell'Iliade la stessa rocca di Priamo è definita con l'appellativo di «pergamena» (Hom. *Il.* IV, 508; V, 446, 460; VI, 512; VII, 21; XXIV, 700), e infine formalmente confermata dall'annessione della città al dominio politico attalide all'indomani della pace di Apamea. Tra i principali motivi di connessione che consentirebbero di stabilire una relazione tra Pergamo e Roma, un ruolo di primo piano è indubbiamente costituito dalle vicende inerenti Dardano e Corito, trasversali, come vedremo, al mondo arcadico-troiano ed etrusco-italico e al centro, in particolare, degli interessi di Dionigi di Alicarnasso e di Virgilio, i due autori che più compiutamente hanno affrontato le tradizioni relative alla nascita di Roma, seppur attestandosi su posizioni diametralmente opposte che contemplano rispettivamente origini greche ed indigene per l'*Urbs*<sup>7</sup>. Com'è noto sulla figura di Dardano<sup>8</sup>, capostipite della stirpe troiana e dunque indirettamente dello stesso Enea (Verg. *Aen.* III, 503; IV, 365; VI, 650; VIII, 134), si concentrano le attenzioni del poeta mantovano, secondo il quale, fedele alla teoria autoctonista della genesi di Roma, il viaggio dell'Anchisiade si configurerebbe come un itinerario a ritroso da Troia verso il Lazio. Si tratterebbe dunque di un percorso in senso contrario rispetto a quello compiuto dall'avo Dardano che dall'italica Corito era partito alla volta di Samotracia e della Troade, secondo la rivelazione onirica fatta ad Enea dai *Phrygii Penates* (Verg. *Aen.* III, 163-171), e quindi successivamente confermata dal re Latino (Verg. *Aen.* VII, 206-209), sciogliendo in questo

modo l'oracolo «*antiquam exquirite matrem*» (Verg. *Aen.* III, 96) formulato dall'Apollo Delio che indicava l'Italia come destinazione ultima del viaggio del principe troiano. Stabilire le motivazioni che stanno alla base della provenienza italica del Dardano virgiliano è problema complesso, divenuto più attuale in anni recenti, considerato che, secondo una tradizione ampiamente consolidata, l'origine del personaggio in questione affondava invece le proprie radici nel suolo greco. La discendenza di Dardano da Zeus ed Elettra, figlia del re arcade Atlante, infatti, era ben nota fin dall'antichità e la sua nascita era collocata dalla maggioranza delle fonti presso Samotracia (Lychnopr. 71-80; Str. VII, fr. 49; D.S. V, 48, 2, 4-5, Apollod. III, 12, 1-2). Nell'isola, inoltre, stando alla testimonianza dionigiana, Dardano avrebbe istituito i sacri riti dedicati ai Grandi Dei, a cui si era avvicinato dopo aver sposato Crise, figlia di Pallante, che a sua volta ricevette l'iniziazione ai misteri e il Palladio come doni di nozze da parte di Atena (D.H. I, 68, 3). Una volta abbandonata Samotracia, Dardano si recò nella Troade dove introdusse anche il *Palladium* e i *sacra* dei Μεγάλοι Θεοί (D.H. I, 68, 4); è a partire da questo momento, quindi, che la sua vicenda si raccorda in maniera imprescindibile a quella di Troia e dunque, indirettamente, anche a quelle di Pergamo e Roma.

Essendo nel frattempo deceduta Crise e legatosi a Bateia, figlia del re Teucro che allora regnava sulla Troade, Dardano assume, infatti, il ruolo di capostipite della stirpe troiana in quanto dalle loro nozze, come già ci informa dettagliatamente Omero e come ribadisce ancora Dionigi di Alicarnasso (Hom. *Il.* XX, 215-220; D.H. I, 62, 1-2), nacque Erittonio e via via, con il trascorrere delle generazioni successive, Enea. Della tradizione relativa alla discendenza di Enea da Dardano si appropria lo stesso Virgilio, come confermato dalle parole che l'Anchisiade rivolge ad Evandro (Verg. *Aen.* VIII, 134-137), insieme agli Arcadi «una delle componenti della preistoria etnica e culturale di Roma»<sup>9</sup>, fondatore di Pallanteo, il villaggio sorto sul Palatino prima della nascita di Roma, ed etimologicamente riconducibile, secondo la versione attestata dal poeta mantovano, al nome del *proavus* dell'eroe arcadico (Verg. *Aen.* VIII, 54, 341; IX, 196, 241), lo stesso che avrebbe consegnato a Crise i sacri doni sopra citati. Evandro, infatti, risulta essere figlio di Hermes, a sua volta figlio dell'atlantide Maia sorella di Elettra, madre di Dardano (Verg. *Aen.* VIII, 134-141), in nome, dunque, di un ben preciso *trait*

<sup>7</sup> In merito alle tesi ellenocentrica e autoctonista relative alle origini di Roma si vedano complessivamente: Vanotti, 1995 pp. 11-98; Vanotti, 1999.

<sup>8</sup> Si veda in particolare: Musti, 1984b.

<sup>9</sup> Musti, 1984a p. 270. A proposito della figura di Evandro e delle ragioni dell'arcadismo romano si veda in particolare: Musti, 1985.

*d'union* tra Arcadi e Troiani (Musti, 1984a p. 270; Musti, 1984b p. 998). A tali legami si richiama la stessa Pergamo i cui rimandi all'Arcadia sono costanti; questi infatti agiscono a più livelli quali:

1. quello mitologico: secondo la notizia tramandataci da Pausania, infatti, i Pergameni sarebbero discendenti di quegli Arcadi che accompagnarono Telefo in Misia (Paus. I, 4, 6). Lo stesso secondo epigramma che commenta il corrispettivo *στυλοπινάκιον* collocato sul lato orientale del tempio di Apollonide divinizzata a Cizico ricorda il viaggio compiuto dall'Eraclide alla ricerca della madre Auge e il loro ritorno insieme in patria, in modo da sottolineare i profondi legami esistenti tra l'Arcadia e la Misia e quindi tra Tegea e Pergamo (*Anth. Pal.* III, 2; cfr. Massa-Pairault, 1981/1982 pp. 172-173);

2. quello artistico e culturale: l'apparato decorativo del tempio di Atena *Alea* a Tegea, ideato da Skopas alla metà del IV sec. a.C., doveva riservare una notevole attenzione alle vicende di Telefo e Auge (Stewart, 1977 pp. 53-57), e il medesimo culto della dea – introdotto dalla principessa arcade a Pergamo<sup>10</sup> – riveste, parimenti, un ruolo importante nell'economia delle immagini del Piccolo Fregio, come sembrerebbe confermare la scena raffigurata sulla lastra 11 (fig. 2) che ritrae la principessa, insieme ad alcune ancelle, di fronte alla statua di culto di Atena, a sua volta verosimilmente identificabile con la stessa che Endoios realizzò per il tempio di Tegea (Bauchhens-Thüriedl, 1971 pp. 47-48; Heres, 1996 p. 86; Massa-Pairault, 1998 pp. 100-105; Queyrel, 2004 pp. 92-95).

3. quello topografico: il monte a nord-est di Pergamo, infatti, era denominato Partenio, analogamente al monte arcadico in cui fu esposto Telefo (Queyrel, 2005b p. 106). Ma ritorniamo ancora una volta a Dardano. Come sottolineato precedentemente, anche Virgilio si appropria del mito inerente l'eroe con la differenza, sostanziale, che il poeta colloca l'ascendenza dell'eroe non in Grecia ma in Italia e più precisamente presso *Corythus*. Intorno a questa città di complessa identificazione etnica tirrenico-pelasgica e verosimilmente identificabile con Cortona, come peraltro già proposto in antico da Silio Italico<sup>11</sup>, si sono concentrate le attenzioni degli storici e dei mitografi greci che si sono interessati al problema dell'origine degli Etruschi. Estremamente complessa

si delinea l'esegesi di questo mito<sup>12</sup>, la cui antichità è confermata da una serie di dati ben anteriori alla redazione dell'Eneide. Tra questi ne ricordiamo due particolarmente significativi: la testimonianza di Licofrone che ricorda l'arrivo nel Lazio di Enea e dei Dardanidi (Lychopr. 1257) e il ritrovamento, presso la valle dell'Uadi Milian nell'entroterra cartaginese, di tre cippi di confine di età sillana le cui iscrizioni attestano la presenza di un nucleo di Etruschi ivi immigrati che si qualificavano come *Dardanii*<sup>13</sup>. È ormai ampiamente noto, infatti, come gli Etruschi avrebbero individuato nella saga troiana le proprie radici, in quanto riconducibili al contesto lidio-misio e alle figure dei due eroi "nazionali", l'eponimo Tirreno, sbarcato in Italia dopo la distruzione di Ilio, e Tarcone, fondatore di numerosi centri tra i quali Tarquinia (Serv. *Aen.* X, 179, 189; Tz. *ad Lyc.* 1239, 1249), che una tradizione – attestata in Licofrone (Lychopr. 1245-1295; cfr. Briquel, 1991 pp. 206-216) e quindi successivamente accolta da Virgilio<sup>14</sup> – vuole figli di Telefo e dunque alleati di Enea una volta giunto nel Lazio<sup>15</sup>.

Possiamo quindi finalmente ritornare a Corito, nome-chiave nell'articolazione del quadro mitologico arcadico-troiano-etrusco intorno al quale ruotano le primordiali vicende etnico-culturali di Pergamo e Roma, oggetto della presente indagine nel suo duplice valore di toponimo e di antroponimo<sup>16</sup>. Per quanto riguarda il primo significato, oltre a indicare, come già sottolineato, il nome della città da cui Dardano sarebbe partito alla volta della Troade e quindi di Samotracia<sup>17</sup>, esso costituirebbe anche la denominazione del monte limitrofo dove l'eroe sarebbe stato sepolto (Serv. *Aen.* III, 170; VII, 209), oltreché del demotico *Korytheis* di Tegea, distretto localizzato sul fianco occidentale del Partenio laddove era ubicato un tempio dedicato a Telefo (Paus.

<sup>12</sup> La bibliografia in merito è ampia; si vedano: Musti, 1984b; Briquel, 1991 pp. 181-228.

<sup>13</sup> L'epigrafe, in etrusco, riporta la dedica di un tale Marce Unata Zutaš che consacra al dio Tin i territori *tartanium > Dardaniom > Dardaniurum*, cioè «dei Dardanii». Colonna, 1980 pp. 2-3.

<sup>14</sup> Verg. *Aen.* VIII, 506, 603; X, 153; cfr. Cristofani, 1990.

<sup>15</sup> Il legame tra Pergamo e le *civitates* etrusco-laziali risulta dunque assai solido, come confermano in tal senso le immagini pertinenti alla Telefeia fornite da una ricca documentazione materiale etrusca (cfr. Steingraber, 2000 pp. 236-237). A non meglio identificati esuli arcadi era, ad esempio, attribuita la fondazione in Etruria di una città chiamata Tegea, come quella che diede i natali all'Eraclide (Prob. *Georg.* I, 16; cfr. Colonna, 1980 p. 10 nota 46).

<sup>16</sup> Per un'attenta analisi delle fonti di seguito riportate si veda: Coppola, 1995 pp. 45-49.

<sup>17</sup> Verg. *Aen.* III, 167-171; VII, 206-209. Servio inoltre riporta la notizia secondo la quale la stessa fondazione della città di Corito sarebbe da attribuire a Dardano (Serv. *Aen.* III, 170).

<sup>10</sup> Nel santuario pergameno di Atena, infatti, erano conservati i decreti attalidi in onore dei Tegeati (*JbP* 156, I, 23-24). Cfr. Queyrel, 2005b p. 82.

<sup>11</sup> Sil. IV, 720, V, 123; VIII, 472. Circa l'assimilazione *Corythus*-Cortona, oramai pienamente accettata, si vedano in particolare: Colonna, 1980; Cristofani, 1985.



VIII, 45, 1, 54, 5; D.S. IV, 33, 11; cfr. Queyrel, 2005b pp. 84, 107).

L'antroponimo Κόρυθος-Corythus appare invece distinguibile in tre varianti quali:

1. Corito sarebbe il padre di Dardano e Iaso (Serv. *Aen.* III, 167);
2. Corito sarebbe il figlio di Paride e della ninfa Enone (Serv. *Aen.* III, 170);
3. Corito sarebbe il re arcade che avrebbe ospitato Telefo esposto sul monte Partenio (D.S. IV, 33, 11; Apollod. III, 9, 4). Come correttamente sostenuto da Giovanni Colonna, «L'Arcadia patria di Dardano, una volta trapiantata in Italia, ha portato con sé Korytos, facendone un *rex Italiae*. E insieme a Korytos ha certamente trascinato [...] Telefo. [...] Grazie al suo Corythus, padre (putativo) di Dardano e padre (adottivo) di Telefo, Cortona finiva col rivendicare l'*origo* dei due popoli protagonisti della storia d'Italia, i Romani e gli Etruschi, entrambi in ultima analisi non venuti, ma ritornati dall'Asia nella terra degli avi» (Colonna, 1989 pp. 9-10).

I dati fin qui sinteticamente raccolti ci permetterebbero dunque di articolare in maniera razionale il complesso patrimonio mitologico concernente Pergamo e Roma. «Le leggende si stratificano, diventano patrimonio di nuove realtà; e proprio questo processo diacronico ci permette di superare la scarsità dei dati di storia evenemenziale facendoci intuire contatti e conoscenze, rapporti e scontri» – sottolinea Alessandra Coppola (Coppola, 1995 p. 11) – «Esigenze politiche e di immagine trasformano le leggende, le annullano, le amplificano». Un ultimo tassello dell'architettura mitologica appena delineata suggella questa affermazione: la notizia, tramandata da Plutarco<sup>18</sup>, e redatta con ogni probabilità in spirito filopergameno (Musti, 2005 p. 89), del matrimonio tra Enea e Rhome, eponima dell'*Urbs*, figlia di Leucaria e di Telefo.

### III. Il programma iconologico dei fregi dell'Altare in rapporto alle relazioni mitistoriche tra gli Attalidi e Roma

#### III.a. La Gigantomachia

Se, come ipotizzato, alcuni dei momenti della Gigantomachia rappresentati sul Grande Fregio sarebbero funzionali a palesare la posizione di dominio

assunta dagli Attalidi all'indomani della pace di Apamea (188 a.C.), tale scelta figurativa si espliciterebbe secondo due specifiche direttive consistenti nel riconoscere piena gratitudine a Roma, alleato fino ad allora imprescindibile per il conseguimento dei successi attalidi, e, contemporaneamente, nel ribadire orgogliosamente il ruolo già di notevole prestigio acquisito da Pergamo nel panorama ellenico. Dal punto di vista iconico i suddetti obiettivi sarebbero declinati secondo precise strategie di selezione e risemantizzazione di alcune tematiche ampiamente consolidate nel *corpus* mitologico/iconografico attinente alla Gigantomachia<sup>19</sup> e volte a tradurre in immagini le tematiche appena descritte.

Il valore politico-ideologico della lotta tra gli dei e i giganti, già ampiamente sfruttato in tal senso proprio da Atene, costante modello di riferimento per Pergamo (Habicht, 1990; Virgilio, 1993 pp. 41-44; 55-57), consiste innanzitutto nell'affermare il predominio dell'Ελληνικόν sulle barbarie. L'uso di questo motivo da parte della corte attalide è dunque perfettamente inquadrabile all'interno di un contesto storico-culturale di riferimento già cristallizzato, che però si arricchisce di circostanziati rimandi alla realtà contemporanea. La comparazione tra i Galati e i giganti, infatti, a partire dall'età ellenistica equiparati ai titani (cfr. Andreae, 1996 p. 119), sarebbe etimologicamente suggerita dal termine τίτανος che accomuna i Celti microasiatici ai mitici avversari delle divinità olimpiche. È noto, infatti, come i Galati, per incutere maggior terrore nel corso delle loro incursioni, avessero l'abitudine di strofinare sui capelli una soluzione a base di gesso che permetteva loro di rendere la capigliatura un groviglio di rigide ciocche biancastre sollevate in alto, come si può evincere, ad esempio dai Celti raffigurati sul c.d. "Grande donario" (Andreae, 1991). Poiché il termine τίτανος equivale a "gesso", per primo Callimaco nel suo *Inno a Delo* (Call. *Del.* 172-176) paragonò i mercenari galatici assoldati da Tolomeo II in occasione della guerra contro Cirene del 275 a.C. ai titani-giganti; conseguentemente queste creature mostruose, sollevatesi contro l'ordine sacralmente sancito e quindi confinate al limite del mondo divino, vengono impiegate in antico per raffigurare quelle etnie che, secondo i principi del determinismo geoclimatico, erano collocate alle estremità del consorzio civile (cfr. Massa-Pairault, 2007 pp. 160-161). L'ipotesi che questo tipo di esegesi possa essere applicata anche alla lettura della Gigantomachia

<sup>18</sup> Plu. *Rom.* II, 1; cfr. Ampolo & Manfredini, 1988 pp. 266-268. In merito alla differenti tradizioni mitografiche riferibili a Rhome si veda più diffusamente: Martínez-Pinna, 1997.

<sup>19</sup> Si vedano a questo proposito: Vian, 1951; Vian, 1952; Vian, 1988.

pergamena appare confortata sia dalla constatazione che gli Attalidi costruiscono la propria fama di difensori della grecità proprio sui grandi successi militari riportati contro Galati – compreso evidentemente quello ottenuto al termine del conflitto contro Prusia I ed Ortiagonte (186-183 a.C.) che, come congetturato, potrebbe aver costituito l'*incipit* della realizzazione del Grande Altare –, sia dal fatto che la stessa intelligenzia gravitante intorno alla corte attalide risulti a suo agio in questo orizzonte culturale. Benché estremamente lacunose, infatti, l'epica e la storiografia pergamene – tra i cui protagonisti spicca, ad esempio, il poeta Leschides che accompagnò Eumene nel corso delle sue campagne militari – attingevano sia al mondo mitologico che alla sfera politica in un'ideale associazione tra le due produzioni letterarie che caratterizzerebbe l'elaborazione di un tipo di storia di respiro "eroico" (Massa-Pairault, 1981/1982 p. 168).

Proprio sfruttando le straordinarie potenzialità comunicative insite nel programma iconografico dall'Ara di Pergamo, dunque, gli Attalidi prima affermeranno, tramite la Gigantomachia, la propria autorevolezza, maturata già in antico e quindi consolidata grazie alle relazioni intrattenute con l'*Urbs*, per poi ribadire, mediante la Telefeia, la propria prestigiosa identità rispetto a Roma, alleato un tempo fedele tramutatosi, all'indomani della terza guerra macedonica, in minacciosa presenza. Per questa ragione sarebbe ipotizzabile che tra le divinità impegnate nella lotta contro i giganti ne siano rappresentate alcune che indirettamente rimandano a Roma, sulla base di un repertorio iconografico già ampiamente attestato, ma parzialmente risemantizzato in maniera funzionale alle nuove esigenze comunicative.

Analizziamo più compiutamente alcuni di questi motivi, a partire proprio dalle due figure divine alle quali, secondo la recente e convincente ipotesi di Françoise-Hélène Massa-Pairault (Massa-Pairault, 1998 p. 148; Massa-Pairault, 2007 p. 11), potrebbe essere stato dedicato l'Altare, ovvero Zeus ed Eracle, impegnati nella lotta contro Porfirione, re dei Giganti (fig. 3), da più parti interpretato come un'allusione al Gran Re Antioco III (cfr. Queyrel, 2005b pp. 53-54; Massa-Pairault, 2007 p. 29). Alla destra del Cronide si trova Eracle, di cui attualmente restano solo il nome inciso sulla cornice del fregio e un lembo della *leontè* al di sopra dello scudo del gigante trafitto dalla folgore divina, mentre alla destra di Atena si trova Ares-Marte alla guida di una biga (fig. 4). Nell'ipotesi dell'attuazione di una politica

figurativa in chiave filoromana, la rilevanza dei due personaggi è essenziale in quanto l'Alcide – data per scontata, secondo il mito (Apollod. I, 35), la sua imprescindibile presenza nel perseguimento della vittoria nello scontro con i Giganti – è l'ἄρχηγός, tramite il figlio Telefo, degli Attalidi vincitori dei barbari, mentre il dio della guerra è il progenitore, in quanto padre di Romolo, di tutta la stirpe romana (Moreno, 1994 pp. 443-444). Anche nel mondo romano, del resto, Marte riveste un ruolo fondamentale nel quadro delle vittorie conseguite contro i barbari, considerato che al dio era attribuito il successo riportato nel 295 a.C. a Sentino contro i Galli Senoni (Liv. X, 27, 8-9; cfr. Moreno, 1994 p. 432); battaglia che si rivelerà essere un colpo decisivo alle ambizioni celtiche di contrastare l'espansionismo romano in Italia. La figura di Ares-Marte, poi, posizionata alla fine del lato orientale, si raccorda a quella di Afrodite-Venere (fig. 5), collocata invece all'inizio di quello settentrionale, intenta a svenare la lancia dal cadavere di un gigante<sup>20</sup>, secondo un sapiente schema ideologico-simbolico che tradisce la notevole influenza esercitata dalla Cipride nell'ottica figurativa filoromana appena esposta, considerato che la dea è associata, dal decreto della città di Teos, ad Apollonide (Massa-Pairault, 1981/1982 pp. 164-167; Virgilio, 1993 pp. 47-48), moglie di Attalo I e madre di Eumene II, e, contemporaneamente, costituisce la *genetrix* del popolo romano. La presenza di Eros, di cui si conserva soltanto una porzione della figura alata alla sinistra della dea, solleciterebbe poi un'interessante suggestione, ovvero un rimando a Pothos che accompagna l'Afrodite realizzata da Skopas per il santuario cabirico di Samotracia e a sua volta perfettamente affine alla Venere Troiana; due motivi – i Grandi Dei e Ilio – «notoriamente cari ai sovrani di Pergamo e da questi trasmessi all'aristocrazia romana» (Torelli, 1995 pp. 24-25).

Ad Apollonide viene tradizionalmente associata anche Hera, tanto che la sovrana fu sepolta presso il tempio ionico, prostilo, esastilo dedicato a Pergamo alla dea (Hansen, 1971 pp. 369-370; Van Looy, 1976 pp. 161-162). Hera, figura chiave della religiosità pergamena, in quanto legittimatrice, nelle vesti di Μήτηρ βασιλεία, della natura divina del potere regale attalide (Ohlemutz, 1968 pp. 181-182; Massa-Pairault, 1998 pp. 138-140), è qui colta nell'atto di travolgere un gigante alla guida di una

<sup>20</sup> È possibile verosimilmente ipotizzare che la natura marziale di Afrodite fosse funzionale a suggerire la vittoria riportata da Attalo I su Antioco *Hierax* e sui Galati alleati in prossimità dell'*Aphrodision* pergameno (228 a.C. circa). Cfr. Queyrel, 2005b pp. 143-144.

quadriga tirata da cavalli alati (fig. 6). I quattro destrieri, personificazioni di altrettanti venti – Euro, Noto, Zeffiro, Borea –, costituiscono verosimilmente un'allusione ai quattro figli della regina – Eumene II, Attalo II, Ateneo, Filetero – (Schmidt, 1990 pp. 150-162), espressione simbolica della celebre ὁμόνοια attalide, autentico *leitmotiv* della propaganda dinastica pergamenica (Virgilio, 1993 pp. 44-47; Virgilio, 2003 pp. 104-105). Il gigante in questione, invece, in quanto armato di uno scudo decorato con stella radiata, rappresenterebbe allegoricamente la Macedonia<sup>21</sup>, e quindi rimanderebbe alla grande vittoria di Cinoscefales conseguita nel 197 a.C. su Filippo V da T. Quinzio Flaminio e da Attalo I, due figure spesso associate in nome del comune sfruttamento del *topos* propagandistico dell'ἐλευθερία ellenica declinato in chiave antimacedone (Andreae, 1996 p. 120).

Un ruolo assolutamente fondamentale è tuttavia esercitato dalla Μήτηρ Θεῶν – a cui Filetero (283-263 a.C.), fin dalla prima metà del III sec. a.C., dedicò un tempio dorico prostilo (Schalles, 1985 pp. 26-31; Hoepfner, 1996 p. 53) – raffigurata all'inizio del lato meridionale mentre, cavalcando un leone, si appresta a scagliare una freccia contro un avversario (fig. 7). Eumene II e Attalo II, in particolare, sfruttano abilmente le potenzialità politiche insite nel culto metroaco stringendo una solida alleanza con il Tempio Stato di Pessinunte tanto che, in cambio dell'appoggio della sua classe sacerdotale funzionale a favorire una più efficace penetrazione attalide in Galazia, fattasi drammaticamente urgente dopo la maturazione della crisi con Roma, garantiscono al santuario importanti opere di ristrutturazione e di abbellimento, nonché soccorso militare per il recupero delle proprietà sacre usurpate (Virgilio, 1981 pp. 57-92).

Proprio la figura di Cibele, assidua protettrice di Enea<sup>22</sup>, consente a Roma di giustificare, sfruttando il mito delle proprie *origines* troiane, la strategia espansionistica adottata in Asia come un ritorno, sacralmente legittimato, all'*avatum regnum* dei propri antenati (Gruen, 1990 pp. 5-33; Erskine, 2001 pp. 205-224). In quest'ottica, la solidità del legame mitologico che avvicina l'*Urbs* alla Pergamo è avvertita in maniera talmente concreta che il Senato, per cercare di scongiurare la terribile minaccia annibalica,

ottiene nel 204 a.C., una volta consultati i *Libri Sibyllini*, il permesso da Attalo I – non casualmente il primo sovrano ellenistico a fregiarsi del titolo di *amicus* del popolo romano (Plb. XXI, 20, 3; cfr. Gruen, 2000 p. 26) – di trasferire in città l'immagine aniconica della Μεγάλη Μήτηρ proveniente dal santuario pessinuntino<sup>23</sup>. Alla dea venne dedicato un tempio sul Palatino (204-191 a.C.), *intra pomerium* dunque, a conferma di come il suo culto, nonostante la provenienza straniera, fosse percepito come autotono (Pensabene, 2000 pp. 78-81; Pensabene, 2001 pp. 15-19). La tutela che Cibele esercita nei confronti dei suoi protetti romani e pergameni è comprovata dal fatto che in occasione della battaglia combattuta presso il fiume Sangario, nel quadro delle spedizioni punitive intraprese contro i Galati nel 189 a.C., i sacerdoti pessinuntini Attis e Battaco annunciano a Gn. Manlio Vulso e ai principi Attalo II ed Ateneo che lo coadiuvavano che la vittoria sarebbe stata loro assicurata dalla dea (Plb. XXI, 37, 4-7; Liv. XXXVIII, 18, 9-10). Una testimonianza che verosimilmente potrebbe aver esercitato il suo peso nella scelta di dedicare a Cibele uno spazio di siffatta importanza nell'economia figurativa del Grande Fregio (Moreno, 1994 p. 431).

Alla sinistra della dea sono invece raffigurati i Cabiri, impegnati in un'aspra lotta contro un gigante dall'aspetto tauromorfo (fig. 8). La rilevanza del loro ruolo è ricavabile non solo dalla connessione con la dea frigia – com'è documentato, ad esempio, dal *Metroon* ateniese che avrebbe ospitato, in seguito ad una ristrutturazione concepita verosimilmente proprio da Attalo II, sia il sacello della Μήτηρ che quello dedicato ai Grandi Dei (Torelli, 1995 pp. 14-18) – ma anche da una loro più concreta presenza nell'ambito del complesso mitologico pergamenico e romano. Il culto dei Μεγάλοι Θεοί di Samotraccia, infatti, – prontamente associato da Eumene II ai Νικηφόρια nel quadro di un rinnovamento delle feste pergamene in un'ottica panellenica (Cfr. *IGRRP* IV 294 = *OGIS* 764. Ohlmutz, 1968 pp. 198-199; Musti, 2005 p. 89) – è strettamente connesso alla figura di Dardano. Come specificato sopra, infatti, l'eroe risulta essere originario della stessa Samotraccia, «one of[...] ancestral homes» dei Romani secondo l'efficace definizione di Susan Guttel Cole (Guttel Cole, 1984 p. 100; Guttel Cole, 1989 p.

<sup>21</sup> Yfantidis, 1993 pp. 230-235. La stella radiata costituisce, infatti, il simbolo del regno macedonico e sue numerose attestazioni sono documentate dal corredo della tomba regale di Vergina (Andronikos, 1984).

<sup>22</sup> Evidentemente è Virgilio la fonte che più compiutamente documenta l'assistenza materiale e spirituale fornita dalla *Magna Mater* agli esuli Troiani. Cfr. Arrigoni, 1984; Wiseman, 1984.

<sup>23</sup> Roller, 1999 pp. 263-286; Borgeaud, 2004, pp. 57-89. È interessante poi sottolineare come, accanto al dato – comunemente il più accreditato – della provenienza del simulacro divino da Pessinunte (cfr. Liv. XXIX, 10, 4-6), sussista anche la tradizione, riportata da Varrone, secondo la quale l'oggetto sacro provenisse direttamente dal *Megalesion* di Pergamo (Varro *ling.* VI, 15).

1590), la cui relevantissima componente troiana – «νήσος Τρωική» è significativamente definita l'isola (Pseudo-Scymno, 679 (*FGrHist* 548 F 5f); cfr. Scarpi, 2004 p. 5) – eserciterà un'influenza notevole nel recupero del culto dei Cabiri da parte di Roma, che a sua volta li identificherà con i *Penates* condotti da Enea nel Lazio dopo la presa di Troia (D.H. I, 69, 2; Paus. II, 23, 5; Serv. *Aen.* I, 378; cfr. Guettel Cole, 1984 pp. 100-103; Guettel Cole, 1989 pp. 1588-1596). In particolare l'associazione tra i Grandi Dei e i Penati e il rapporto che li lega ai Pelasgi-Tirreni avrebbe contribuito al trasferimento dell'origine di Dardano dall'Arcadia all'Italia, secondo la tradizione accolta da Virgilio (Musti, 1984b p. 999).

La speculazione antiquaria romana, poi, alla ricerca di un'etimologia che spiegasse le origini di *Salii* – oltre a quella canonica che ne fa derivare il nome dal verbo *salire*, “danzare”, riferibile alla caratteristica danza guerriera eseguita dai suoi partecipanti con l'ausilio degli *ancilia* sacra (Varro *ling.* V, 85) – giunge spesso a sottolineare una connessione tra la *sodalitas* sacerdotale e Samotraccia<sup>24</sup>. Se l'elemento comune della danza armata consente di associare, da un punto di vista meramente formale, i *Salii* ai Cabiri-Dioscuri, Cureti e Coribanti (D.H. II, 70, 4; cfr. Daumas, 1998 pp. 300-301), tanto che in occasione del *Tubilustrium* del 23 Marzo essi svolgono tre giri lustrali intorno al tempio palatino della *Magna Mater* (Jul. *or.* V, 168 CD, 169 D; cfr. Pensabene, 2000 p. 80; Pensabene, 2001 p. 17), l'identificazione si fa ancora più sostanziale allorché insistiamo sul parallelo tra l'importanza rivestita presso la società romana da parte della pedagogia militare saliare, incaricata di sancire l'introduzione dei *pueri* nella comunità degli adulti (Torelli, 1990), e la rilevanza esercitata a Pergamo dal culto cabirico a livello di strutturazione dell'efebia. È infatti soprattutto in rapporto con l'assunzione del potere regale e la regolamentazione delle pratiche efebiche che deve essere inquadrato il reale valore del culto cabirico a Pergamo (Hemberg, 1950 pp. 172-182; Ohlemutz, 1968 pp. 192-202; Hansen, 1971 pp. 434-439), dove i Μεγάλοι Θεοί «svolgono la doppia funzione di antichissimo culto epicorico assunto dai sopravvenuti Arcadi-Pergameni

e di simbolo religioso della stessa regalità condivisa dai fratelli-Dioscuri Eumene II ed Attalo II» (Torelli, 1995 p. 18). In questo orizzonte culturale si inserisce dunque perfettamente l'accennata identificazione promossa da Eumene II e da Attalo II con Castore e Polluce, come ben testimoniato dalla serie di tetradrammi d'argento risalente al 170-169 a.C. in cui il βασιλεύς fa rappresentare sé stesso e il fratello nelle vesti dei figli di Zeus e Leda, nudi, armati di lancia e indossanti i caratteristici *piloi*<sup>25</sup>.

### III.b. La Telefeia

Se il programma iconografico del Grande Fregio sembra rinviare, mediante il percorso del duplice binario mitologico e storico, al legame politico, ancora solido e proficuo, tra Pergamo e Roma, viceversa la Telefeia narrata nel Piccolo Fregio sembrerebbe alludere ad un progressivo deterioramento di tale rapporto. Sono numerosi gli elementi estrapolati dalla narrazione delle vicende del mitico capostipite della dinastia pergamena che farebbero intuire il mutamento, in senso negativo, dei rapporti tra le due potenze mediterranee. Tali fattori si palesano sia in maniera esplicita – cioè mediante un'opera di auto-celebrazione compiuta dagli Attalidi che intenderebbero così ribadire il proprio prestigio conseguito indipendentemente dall'alleanza con Roma – che implicita, allo scopo, cioè, di certificare la superiorità pergamena sull'*Urbs*.

Al primo *modus operandi* appartiene, ad esempio, il motivo della battaglia combattuta da Telefo contro gli Achei sulle rive del fiume Caico (lastra 25) (fig. 9), evidente riferimento simbolico alla decisiva vittoria ottenuta nel medesimo sito da Attalo I contro i Galati (Heres, 1996 pp. 86-87). Si tratta di un episodio dotato, contemporaneamente, anche di un'interessante sfaccettatura politica, considerato che la raffigurazione di questo particolare evento della Telefeia sarebbe stato cronologicamente impossibile prima della fine della terza guerra macedonica in quanto a fianco di Telefo combattono Eloro e Atteo, figli del fiume *Isther*-Danubio, e dunque personificazioni delle regioni danubiane, territori fino ad allora

<sup>24</sup> Mentre Plutarco (Plu. *Num.* XIII, 4) si propone di smentire la tradizione secondo la quale il termine *Salii* deriverebbe da un tale Salio di Samotraccia che avrebbe insegnato loro la danza in armi, più specificamente Festo (Fest. pp. 438-439 L) sostiene che fu Saone di Samotraccia, il quale trasportò insieme ad Enea i Penati a Lavinio, a introdurre il suddetto rituale; una notizia confermata dalla testimonianza serviana (Serv. *Aen.* VIII, 285; II, 325) secondo la quale i *Salii* derivarono il proprio nome dai *Sai*, sacerdoti istituiti da Dardano e incaricati del culto di quei Grandi Dei equiparati dallo stesso scoliasta ai *Penates*. Cfr. Scarpi, 2004 pp. 428-429.

<sup>25</sup> Schultz, 1996 pp. 35, 40. Un elemento, quest'ultimo, che ben si adatta a simboleggiare la propagandata ὁμόνοια attalide (La Rocca, 1996 p. 155) e che, contemporaneamente, si concilia anche con una delle prerogative fondamentali dei Dioscuri, ovvero quella di essere i protettori della cavalleria, il medesimo reparto che Eumene II guida con eccellenti risultati durante la battaglia di Magnesia sul Sipilo, autentico punto di svolta nel processo di affermazione del culto cabirico a Pergamo (Musti, 2001 p. 149).



soggetti alla Macedonia (La Rocca, 1996 p. 154). E così pure il fatto che l'Eraclide ferito sia benevolmente accolto dagli Achei riuniti in Argo, come descritto dalle lastre 38-39-40 (fig. 10), costituisce un motivo improponibile prima della conclusione del conflitto contro Perseo, considerato che nel 172 a.C. i rapporti tra la Lega Achea e Eumene II si erano bruscamente interrotti, tanto che al dinasta erano stati revocati quegli onori che si sarebbe illegalmente attribuito<sup>26</sup>. La Massa-Pairault (Massa-Pairault, 1998 pp. 129-130; Massa-Pairault, 2007 p. 149) interpreta, verosimilmente, questo riavvicinamento tra Telefo e gli Achei come una sottile allusione all'incrinatura dei rapporti tra Roma e Pergamo visto che, secondo una certa tradizione riportata anche da Igino e ripresa da Proclo (Hyg. *fab.* 101; Procl. *Chr.* 104, 11), in cambio della guarigione della ferita che lo tormentava, l'Eraclide acconsentì ad indicare alla spedizione achea la corretta direzione verso Troia, ergo verso Roma.

Ma il motivo che più di tutti tradisce la rottura dei rapporti tra Pergamo e l'*Urbs* è quello relativo alla scena dell'allattamento del piccolo Telefo ad opera di una leonessa (lastra 12) (fig. 11), animale non consono alla tradizione mitografica che invece prevede, come peraltro suggerisce lo stesso nome dell'eroe (da ἔλαφος) e secondo un *topos* iconografico ampiamente documentato (cfr. Heres & Strauss, 1994 nn. 18-38), la presenza di una cerva (Apollod. III, 9, 1; 12, 5). La ragione di questa variante iconica, che ne fa un *unicum* non più replicato in opere successive (Heres, 1996 p. 91), deve probabilmente essere ricercata, secondo Th. M. Schmidt<sup>27</sup>, nella consapevole volontà espressa da parte attalide di manifestare la propria superiorità rispetto a Roma, non più alleato fedele dopo il conflitto contro Perseo. Mediante il suddetto espediente iconografico, infatti, si intenderebbe palesare la maggiore forza e regalità di Telefo, allattato da una leonessa, rispetto a Romolo e Remo, nutriti invece da una lupa, animale indubbiamente meno qualificato in tal senso. Questa lettura iconologica in chiave politica troverebbe un indiretto riscontro nel fatto che la città di Capua, alleatasi con Annibale dopo la battaglia di Canne, conia, all'epoca dell'assedio romano, una moneta in cui viene raffigurata una cerva che allatta l'eroe eponimo Capys, sottolineandone implicitamente il ruolo di potenziale preda della lupa che invece

nutrì Romolo e Remo (Donà, 2003 pp. 50-51). Che il motivo della leonessa costituisca un'abile manovra propagandistica sarebbe poi implicitamente confermato dal fatto che in occasione della morte e della conseguente divinizzazione di Apollonide (*post* 175/174 a.C. - *ante* 168 a.C.)<sup>28</sup>, Eumene II ed Attalo II edificano a Cizico, paese originario della madre, un tempio periptero in suo onore, decorandolo con una serie di diciannove στύλοπινάκια raffiguranti episodi mitologici di *pietas* filiale ed illustrati da un analogo numero di epigrammi e lemmi riportati nel libro III dell'*Antologia Palatina*. Tra i vari miti rappresentati, il quadretto figurato rappresentante Rea Silvia e Romolo e Remo (*Anth. Pal.* III, 19.), fa da *pendant* a quello che vede protagonisti Auge e Telefo, simbolicamente associati ad Eumene II ed Attalo II; indice, dunque, di come le relazioni tra Pergamo e Roma fossero all'epoca ancora cordiali (Massa-Pairault, 1981/1982 pp. 157, 192-193, 200; Andreae, 1996 pp. 118-119).

L'insistenza con la quale si pone l'accento sulla differente "qualità" dell'allattamento dell'Eraclide e dei due *Martigenae* tradisce del resto la consapevolezza che la loro vicenda biografica fosse contraddistinta da numerose analogie derivanti dalla condivisione di altrettanti mitemi tipicamente afferenti il modello eroico ellenico, alcuni dei quali puntualmente applicabili, come correttamente sostiene Andrea Carandini, anche a Romolo e Remo (Carandini, 2006b pp. XXVI-XXXIV). Secondo Angelo Brelich (Brelich, 1958 pp. 23-186), infatti, le vicende delle molteplici figure eroiche greche farebbero tutte riferimento ad un limitato complesso di tematiche mitiche sebbene, ovviamente, in maniera differenziata, cosicché la biografia di un determinato eroe può articolarsi o secondo alcuni temi specifici oppure contemplarli tutti. Tra questi motivi, citiamo brevemente alcuni di quelli più significativi che avvicinano Telefo a Romolo e Remo:

1. la nascita prodigiosa dell'eroe consentita dall'unione tra una divinità (Eracle e Marte) e una principessa e/o sacerdotessa, generalmente vergine (Auge e Rea Silvia);
2. l'esposizione in un ambiente extra-urbano, come un monte (il Partenio) o un fiume (il Tevere);
3. l'iniziale allattamento dell'eroe ad opera di un animale: nella fattispecie una cerva (o una leonessa nello specifico caso pergameno) e una lupa;

<sup>26</sup> La Rocca, 1996 p. 154. In merito alla rottura dei rapporti tra Lega Achea e Eumene II si veda: Hansen, 1971 pp. 93-94.

<sup>27</sup> Schmidt, 1990 pp. 148-150. Si vedano inoltre in tal senso: Heres, 1996 p. 91; Andreae, 1996 p. 119; Queyrel, 2004 p. 93; Queyrel, 2005b pp. 108-109.

<sup>28</sup> Per una più approfondita analisi in merito alla scomparsa e alla sepoltura di Apollonide si vedano: Massa-Pairault, 1981/1982 pp. 182-185; Virgilio, 1993 pp. 45-46.



4. l'infanzia dell'eroe trascorsa tra i pastori come accade sia a Telefo che a Romolo e Remo. In particolare, secondo la suggestiva lettura della Massa-Pairault<sup>29</sup>, le due figure scolpite sulla lastra 4 del Piccolo Fregio – una maschile ed una femminile di cui si conservano parzialmente solo i busti raffigurati al di sotto di un platano (fig. 12) – rappresenterebbero verosimilmente i due pastori a servizio del re Corito che raccolsero l'Eraclide esposto sul Partenio (Apollod. III, 9, 1; D.S. IV, 33, 11), analogamente a quanto fecero Faustolo e Acca Larenzia che allevarono i due divini gemelli.

#### IV. Conclusioni

Le parole, riportate da Ovidio (Ov. *fast.* IV, 272), che Attalo I rivolge alla dea Cibele – «*in Phrygios Roma refertur avos*» – suggellano in maniera efficace queste nostre brevi riconsiderazioni in merito alla proposta di una lettura iconologica dei fregi del Grande Altare che tenga conto di una più puntuale valutazione delle relazioni pergameno-romane. Rapporti, innanzitutto politici, divenuti tangibili a partire proprio dagli ultimi anni del regno di Attalo, quando nel 209 a.C. fu siglata un'alleanza tra le due città in funzione antimacedone, ma che fin da subito rivelano una loro solida matrice mitologica-culturale, considerato che sarà proprio il βασιλεύς, in nome delle comuni origini iliache, ad autorizzare quattro anni dopo il trasferimento del culto metroaco nell'*Urbs*, tanto da meritarsi di essere inserito immediatamente dopo i Troiani nella lista degli *adscripti* di parte romana redatta subito dopo la pace di Fenice (205 a.C.) (Gruen, 2000 pp. 32-33).

Allorché, sotto il regno di Eumene II – colui, tra i sovrani attalidi, che più di tutti beneficiò dell'alleanza romana, considerati i consistenti vantaggi economici e le ampie acquisizioni territoriali di cui Pergamo poté usufruire dopo la pace di Apamea – si procedette alla realizzazione dell'Ara, si dovette dunque necessariamente tener conto di tali incontrovertibili legami mitistorici con Roma. Questo, ovviamente, non significa ridimensionare il messaggio fondamentale che il Grande Altare intende veicolare,

ovvero ribadire la maturata coscienza attalide di una piena appartenenza all'Ελληνικόν esplicitata tramite una politica improntata al filellenismo (Gruen, 1984 pp. 551-563, 573-584), che ha i suoi massimi vertici nelle prestigiose vittorie riportate contro i Galati alle foci del Caico e presso il monte Tmolos, e quindi sacralmente legittimata nel nome di Telefo (in tal senso autentico *charter myth*) figlio di Eracle, a sua volta indispensabile protagonista nella lotta intrapresa dagli dei contro quegli stessi giganti con cui i barbari sovente sono stati identificati.

Al contrario i precisi riferimenti agli eventi storico-politici che segnano le proficue relazioni tra le *Troiugeneae* Pergamo e Roma, destinate però a inasprirsi dopo la terza guerra macedonica, concorrono pienamente ad esplicitare la funzione comunicativa del programma figurativo del Grande Altare. Una constatazione che oltretutto ci consentirebbe, al di là del dato meramente stilistico<sup>30</sup>, di stringere la forbice cronologica relativa all'esecuzione del Fregio maggiore tra il fondamentale successo riportato alla fine del conflitto contro Prusia I e i Galati di Ortiagonte (186-183 a.C.) e gli anni immediatamente anteriori la guerra contro Perseo (171-167 a.C.), e parimenti di ipotizzare per il Fregio minore una possibile esecuzione tra gli anni posteriori al definitivo annientamento dei Galati (168-166 a.C.) e la fine del regno di Eumene II (158 a.C.) o i primissimi anni di quello di Attalo II, il quale abbandona precocemente le ambizioni autonomiste del fratello in favore di un riallineamento alle direttive dell'*Urbs*<sup>31</sup>, non nutrendo più, verosimilmente, alcun interesse nel proseguire un'opera, quale la Telefeia, veicolante anche messaggi antiromani.

<sup>29</sup> Massa-Pairault, 1998 pp. 108-109. Tra i principali autori che si sono occupati del Piccolo Fregio pergameno, fondamentalmente tutti concordano nel collocare questa lastra entro l'episodio riguardante l'esposizione di Telefo, cosicché le due figure in questione vengono identificate o con i pastori a servizio del re Aleo che assistono all'esposizione dell'Eraclide sul Partenio (Bauchhens-Thürdell, 1971 pp. 48-49; Heres, 1996 p. 85) o, meno convincentemente, con il re Corito e sua moglie che avrebbero ritrovato il bambino sul monte (Queyrol, 2005b p. 84).

<sup>30</sup> Anche da questo punto di vista, infatti, la Telefeia risulterebbe cronologicamente posteriore rispetto alla Gigantomachia in quanto paleserebbe il passaggio al tardo ellenismo mediante l'affermazione di un maggior equilibrio di ispirazione classica e l'ampliamento della profondità spaziale; motivi distanti da quell'eccesso di *pathos* e da quella rappresentazione di scorcio caratteristici invece del Grande Fregio e propri della prima età ellenistica. Heres, 1996 pp. 95-104; Queyrol, 2005b pp. 152-155.

<sup>31</sup> Al 158-156 a.C. circa risale, infatti, un'epistola, la settima, che Attalo II invia al sacerdote-dinasta pessinuntino Attis con cui abbandona ufficialmente la precedente politica autonomista – e che avrebbe condotto al progetto, poi abortito per suo diretto intervento, di un conflitto congiunto pergameno-pessinuntino contro la Bitinia –, subordinando ogni iniziativa al preventivo consenso romano. Virgilio, 1981 pp. 106-118.

## Bibliografia

- Allen, R.E. 1983. *The Attalid Kingdom: A Constitutional History*. Oxford: Oxford University Press.
- Ampolo, C. & Manfredini, M. 1988. *Plutarco. Le vite di Teseo e Romolo*. Milano: Mondadori.
- Andreae, B. L'immagine dei Celti nel mondo antico: arte ellenistica. In Moscati, S. ed. *I Celti*. Milano: Bompiani, pp. 61-69.
- Andreae, B. 1996. Datazione e significato del Fregio di Telefo nel contesto delle realizzazioni degli Attalidi a Pergamo. In *L'Altare di Pergamo*, 1996, pp. 118-122.
- Andronikos, M. 1984. *Vergina. The Royal Tombs and the Ancient City*. Athens: Ekdorike Athenon.
- Arrigoni, G. 1984. s.v. Cibeles. In *Enciclopedia Virgiliana* 1, pp. 770-774.
- Bauchhens-Thürdiedl, Ch. 1971. *Der Mythos von Telephos in der antiken Bildkunst*. Würzburg: Konrad Trilitsch Verlag.
- Borgeaud, P. 2004. *Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Brelich, A. 1958. *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Briquel, D. 1991. *L'origine lydienne des Étrusques. Histoire de la doctrine dans l'antiquité*. Roma: Ecole Française de Rome.
- Carandini, A. 2006b. Introduzione. In Carandini, A. 2006a ed. *La leggenda di Roma. Volume I. dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*. Milano: Mondadori, pp. XIII-LXXXIII.
- Coarelli, F. 1995. *Da Pergamo a Roma. I Galati nella città degli Attalidi*. Roma 1995.
- Colonna, G. 1980. Virgilio, Cortona e la leggenda etrusca di Dardano. *Archeologia Classica* 32, 1-15.
- Coppola, A. 1995. *Archailogia e propaganda. I Greci, Roma e l'Italia*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Cristofani, M. 1985. s.v. Corythus. In *Enciclopedia Virgiliana* 1, pp. 905-906.
- Cristofani, M. 1990. s.v. Tarcone. In *Enciclopedia Virgiliana* 5, pp. 39-40.
- de Grummond, N. T. & Ridgway, B. R. 2000 eds. *From Pergamon to Sperlonga. Sculpture and context*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Daumas, M. 1998. *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*. Paris: De Boccard.
- Donà, C. 2003. *Per le vie dell'altro mondo: l'animale guida e il mito del viaggio*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Erskine, A. 2001. *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Gruen, E.S. 1986. *The Hellenistic World and the Coming of Rome*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Gruen, E.S. 2000. *Cultur as Policy: The Attalids of Pergamon*. In de Grummond & Ridgway eds., pp. 17-31.
- Habicht, C. 1990. Athens and the Attalids in second century B.C., *Hesperia* 59, pp. 561-577.
- Hansen, E.V. 1971. *The Attalids of Pergamon*. London-Ithaca: Cornell University Press.
- Hemberg B. 1950. *Die Kabiren*. Uppsala: Almqvist and Wiksells.
- Heres, H. & Strauss, M. 1994. s.v. Telephos. In *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, 7, 1, pp. 856-870.
- Heres, H. 1996. *Il mito di Telefo a Pergamo*. In *L'Altare di Pergamo*, 1996, pp. 85-106.
- L'Altare di Pergamo*, 1996. *L'Altare di Pergamo. Il Fregio di Telefo*. Milano: Electa.
- Guettel Cole, S. 1984. *Theoi Megaloi: The cults of the Great Gods at Samothrace*. Leiden: E.J. Brill.
- Guettel Cole, S. 1989. The Mysteries of Samothrace during the Roman Period. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 18, 2, pp. 1565-1598.
- Kuttener, A. 1995. Republican Rome looks at Pergamon, *Harvard Studies in Classical Philology* 97, pp. 157-178.
- La Rocca, E. 1996. *Il Pantheon, Hiera e la gloria degli Attalidi del Grande Altare*. In *L'Altare di Pergamo*, 1996, pp. 152-157.
- Martínez-Pinna, J. 1997. Rhome, el elemento femenino en la fundación de Roma, *Aevum* 71, pp. 79-102.
- Massa-Pairault, F.-H. 1981/1982. Il problema degli stylopinakia del tempio di Apollonis a Cizico. Alcune considerazioni, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia* 19 (5), pp. 149-219.
- Massa-Pairault, F.-H. 1998. Examen de la frise de Téléphe, *Ostraka* 7 (1-2), pp. 93-157.
- Massa-Pairault, F.-H. 2007. *La Gigantomachie de Pergame ou l'image du monde*. Paris: École Française d'Athènes.
- Massa-Pairault, F.-H. 2010. *Pergamo e la filosofia*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Mattei, M. 1987. *Il Galata Capitolino. Uno splendido dono di Attalo*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Meloni, P. 1953. Perseo e la fine della monarchia macedone. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero* 20. Cagliari: Università di Cagliari.
- Moreno, P. 1994. *Scultura ellenistica I*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato.
- Musti, D. 1984a. s.v. Arcadi. In *Enciclopedia Virgiliana* 1, pp. 270-272.
- Musti, D. 1984b. s.v. Dardano. In *Enciclopedia Virgiliana* 1, pp. 998-1000.
- Musti, D. 1985. s.v. Evandro. In *Enciclopedia Virgiliana* 2, pp. 437-445.
- Musti, D. 2001. Aspetti della religione dei Cabiri. In Ribichini, S., Rocchi, M. & Xella, P. eds., *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca, Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, pp. 141-154.
- Musti, D. 2005. I Nikephoria e il ruolo panellenico di Pergamo. In Musti, D. ed., *Nike. Ideologia, iconografia e feste della vittoria in età antica*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, pp. 93-148.
- Palma, B. 1981. Il piccolo donario pergameno, *Xenia* 1, pp. 45-84.
- Ohlemutz, E. 1968. *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Pensabene, P. 2000. Le reliquie dell'età romulea e i culti del Palatino. In Carandini, A. & Cappelli R. eds., *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*. Milano: Electa, pp. 74-82.
- Pensabene, P. 2001. Interpretazione delle evidenze archeologiche alla luce dei miti di fondazione. In Pensabene, P. & Falzone, S. eds., *Scavi del Palatino I*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, pp. 3-20.
- Polito E. 1999. *I Galati vinti. Il trionfo sui barbari da Pergamo a Roma*, Milano: Electa.
- Queyrel F. 1989, Art pergamenien, histoire, collections: Le Perse du Musée d'Aix et le petit ex-voto attalide, *Revue archéologique* 2, pp. 253-296.
- Queyrel, F. 2004. Une nouvelle lecture de la Frise de la Telephie du Grand Autel de Pergame, *Eidola* 1, pp. 91-116.

- Queyrel, F. 2005a. La datation du Grand Autel de Pergame, *Studi Ellenistici* 16, pp. 201-210.
- Queyrel, F. 2005b. *L'autel de Pergame. Images et pouvoir en Grèce d'Asie*. Parigi: Picard.
- Roller, L.E. 1999. *In search of god the mother. The cult of anatolian Cybele*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Scarpi, P. 2004. *Le religioni dei misteri. Volume II. Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*. Milano: Mondadori.
- Schalles, H.J. 1985. *Untersuchungen zur Kulturpolitik der pergamenischen Herrscher im dritten Jahrhundert vor Christus*. Tübingen: Verlag Ernst Wasmuth.
- Schmidt, T.M. 1990. Der späte Beginn und der vorzeitige Abbruch der Arbeiten am Pergamonaltar. In Andreae, B. ed., *Phrymakhos-Probleme: mit einem Anhang zur Datierung des grossen Altares von Pergamon*. Mainz am Rhein: Von Zabern, pp. 141-162.
- Schultz, H.D. 1996. Le monete di Pergamo fino alla fine della signoria attalide (133 a.C.). In *L'Altare di Pergamo*, 1996, pp. 33-41.
- Steingraber, S. 2000. *Pergamene Influences on Etruscan Hellenistic Art*. In de Grummond & Ridgway eds., pp. 235-254.
- Stewart, A. 1997. *Skopas of Paros*. Park Ridge-New York: Noyes Press.
- Stewart, A. 2000. *Pergamo Ara Marmorea Magna. On the Date, Reconstruction, and Functions of the Great Altar of Pergamon*. In de Grummond & Ridgway eds., pp. 32-57.
- Stewart, A. 2004. *Attalos, Athens, and the Akropolis. The Pergamene "Little Barbarians" and their Roman and Renaissance Legacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torelli, M. 1990. Riti di passaggio maschili di Roma arcaica. In *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'école française de Rome, Antiquité* 102 (1), pp. 93-106.
- Torelli, M. 1995. L'immagine dell'ideologia augustea nell'agorà di Atene, *Ostraka* 4 (1), pp. 9-32.
- Van Looy, H. 1976. Apollonis. Reine de Pergame, *Ancient Society* 7, pp. 151-165.
- Vanotti, G. 1995. *L'altro Enea. La testimonianza di Dionigi d'Alicarnasso*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Vanotti, G. 1999. Roma polis hellenis, Roma polis tyrrhenis. Riflessioni sul tema. In *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'école française de Rome, Antiquité*, in *MEFRA* 111 (1), pp. 217-255.
- Vian, F. 1951. *Répertoire des Gigantomachies figurées dans l'art grec et romain*. Paris: Klincksieck.
- Vian, F. 1952. *La guerre des geants. Le mythe avant l'époque hellénistique*. Paris: Klincksieck.
- Vian, F. 1988. *s.v. Gigantes*. In *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 4, 1, pp. 191-270.
- Virgilio, B. 1981. *Il «Tempio Stato» di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I secolo d.C.* Pisa: Giardini Editori.
- Virgilio, B. 1993. *Gli Attalidi di Pergamo. Fama, Eredità, Memoria*. Pisa: Giardini Editori.
- Virgilio, B. 2003. *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*. Pisa: Giardini Editori.
- Wiseman, T.P. 1984. Cybele, Virgil and Augustus, in Woodman, A.J. & West, D.A. eds., *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 117-128.
- Yfantidis, K. 1993. *Beobachtungen an zwei pergamenischen Köpfen in Schloss Fasanerie bei Fulda, Athener Mitteilungen* 108, pp. 225-238.

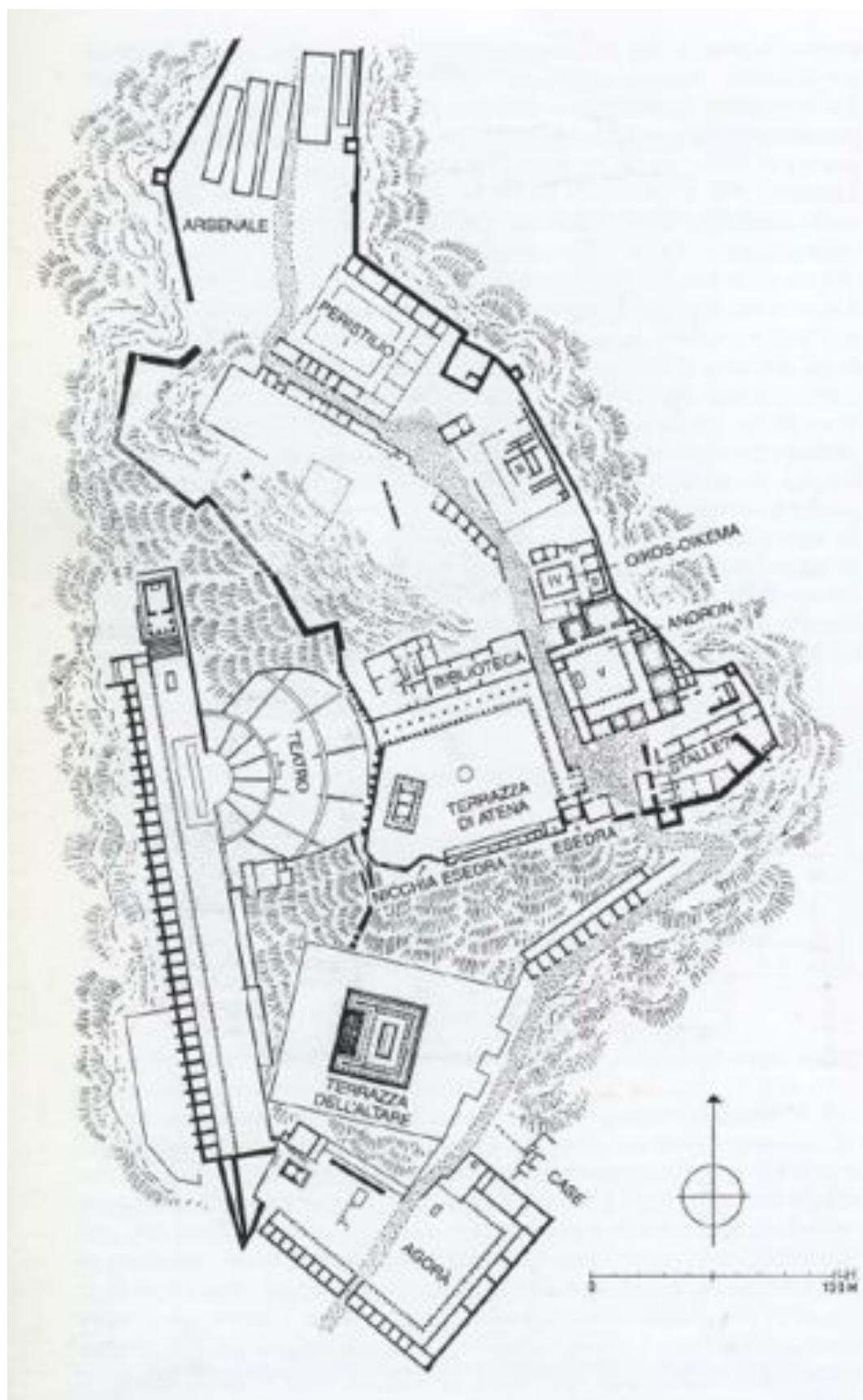


Fig. 1. Pianta dell'acropoli di Pergamo: ubicazione del Grande Altare (da Hoepfner, 1996 fig. 13).



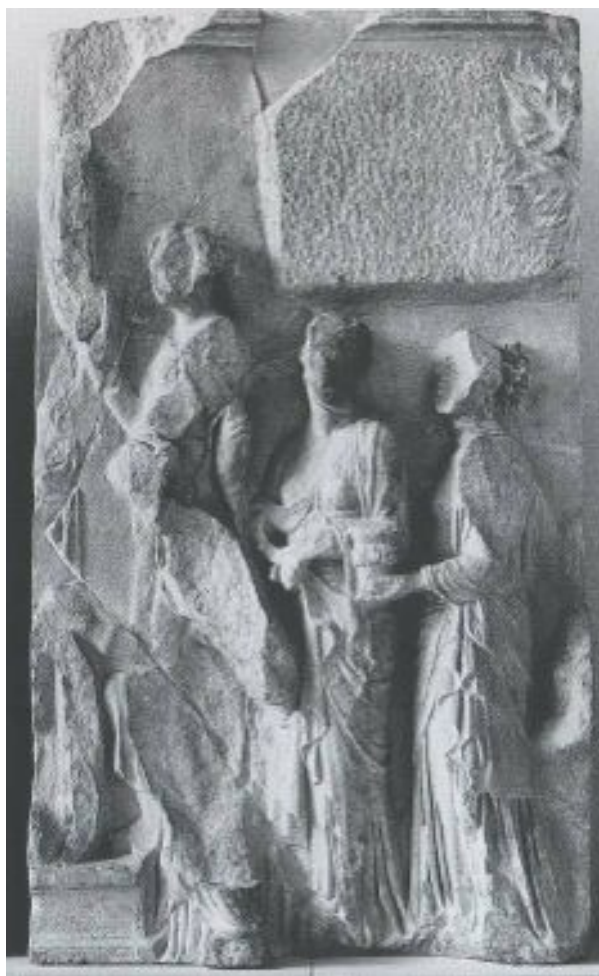


Fig. 2. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato settentrionale della Telefeia: Auge e le sue ancelle ornano il simulacro di Atena a Tegea (da Queyrel, 2005b fig. 77).



Fig. 3. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato orientale della Gigantomachia: Zeus, coadiuvato da Eracle, combatte contro Porfirione (da Massa-Pairault, 2007 Pl. LXIX.b).





Fig. 4. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato orientale della Gigantomachia: Ares alla guida di una biga (foto Parodo).



Fig. 5. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato settentrionale della Gigantomachia: Afrodite e Eros (da Massa-Pairault, 2007 Pl. XL.).



Fig. 6. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato orientale della Gigantomachia: Hera alla guida della quadriga dei Venti (foto Parodo).

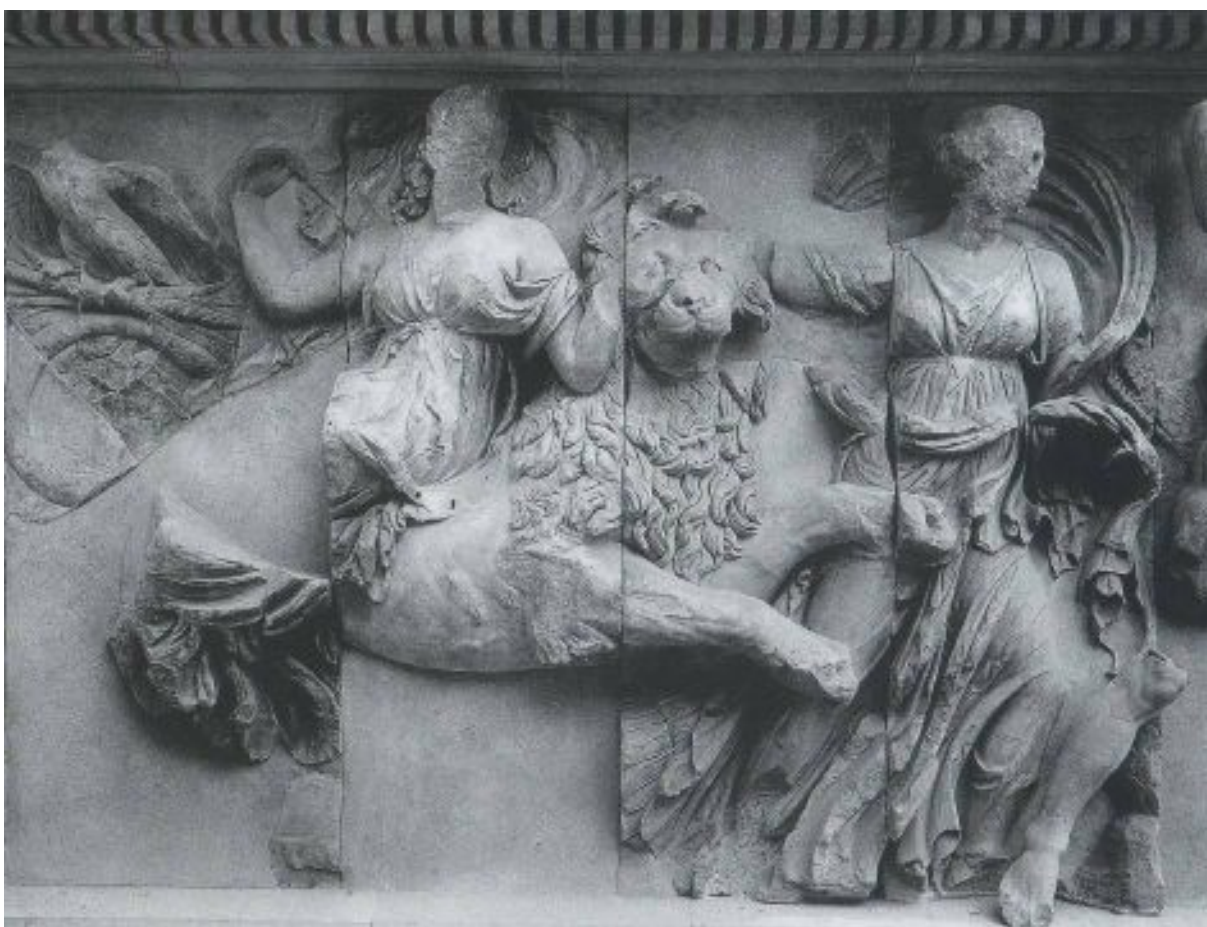


Fig. 7. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato meridionale della Gigantomachia: Cibebe (da Massa-Pairault, 2007 Pl. XIX.b).





Fig. 8. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato meridionale della Gigantomachia: i Cabiri affrontano un gigante tauomorfo (da Moreno, 1994 fig. 578).



Fig. 9. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato orientale della Telefeia: morte di Eros e Atene (da Queyrel, 2005b fig. 88).

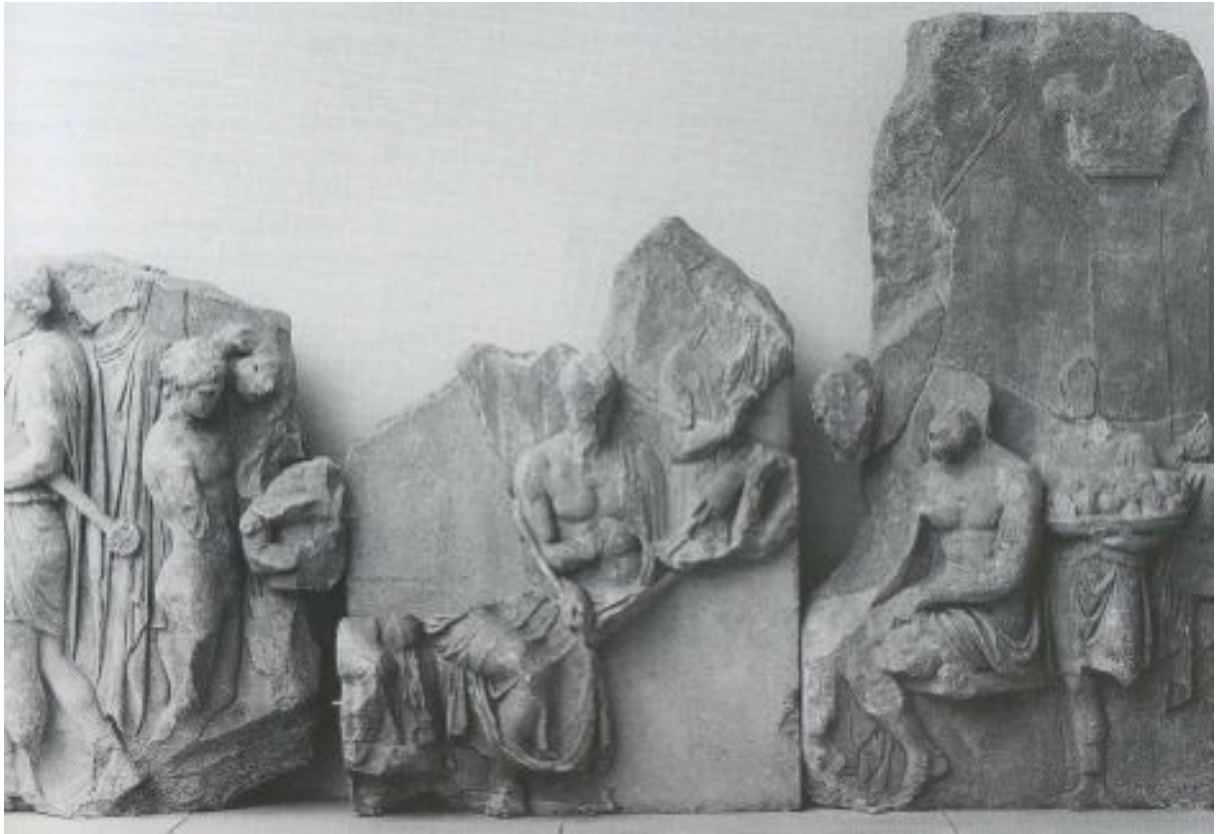


Fig. 10. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato meridionale della Telefeia: Telefo, seduto a destra, accolto dagli Achei ad Argo (da Queyrel, 2005b fig. 91).



Fig. 11. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato settentrionale della Telefeia: Telefo allattato da una leonessa (da *L'Altare di Pergamo*, 1996 Cat. 5).



Fig. 12. Berlin, Pergamonmuseum. Grande Altare, lato settentrionale della Telefeia: profili di un uomo e una donna, presumibilmente la coppia di pastori a servizio del re Corito che allevierà Telefo (da Massa-Pairault, 1998 fig. 9).